



TITLE:

公共性の現在：ハンナ・アーレント の公共性論の今日的意義

AUTHOR(S):

今出, 敏彦

CITATION:

今出, 敏彦. 公共性の現在：ハンナ・アーレントの公共性論の今日的意義. 宗教と公共性 2006, 2006: 75-88

ISSUE DATE:

2006-04

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59262>

RIGHT:

「公共性の現在」

—ハンナ・アーレントの公共性論の今日的意義—

今出 敏彦

1. はじめに

今日、人間の公共的・政治的生は、余りにも切り詰められており、競合する利害の間での相克や交渉、様々に異なるアイデンティティの承認を巡っての余りにも過激な要求によって、政治は単なる権力関係の事柄に終止しているように思われる¹。

このような、政治が重荷でしかないように見える現代の危機的状况に対して、逸早く警鐘を鳴らしたのが、ハンナ・アーレント²であった。彼女は政治の意義を支配や利害追求の道具以上のもの、つまり、人々が共に語り行為する中で各人の個性が十全に発揮され、相互の人格を承認し合える「公的なもの」のうちに見出した。もちろん、彼女の思想には、余りに理想主義的であるとか、又、古典への郷愁である等、様々な批判もある³が、今日も、その思想的営為は、示唆に富むものである。

本拙論では、アーレントの公共性論において、その「公的なもの」と「私的なもの」の区別を巡って批判が集中し、従来あまり議論されなかった、彼女の最も啓発的な洞察の一つである、一人一人の人間の誕生に促された人間の「創始」(initiative)、つまり、その自発性と公共性との連関—この世界に新しい〈始まり〉を出現させること—について考察し、公共性概念の可能性の探求を試みるものである⁴。

2. 自由の深淵

彼女の思想の集成と目される『精神の生⁵』(思考・意志・判断の三巻からなるが、判断は未完)の執筆動機は二つあり、第一は、1961年から始まったイェルサレムでのアイヒマン裁判における彼女の傍聴体験であった。そこでは被告であるアイヒマンが、彼の行った巨悪に比して、全くの俗物であり、彼から唯一推察出来た特徴が、「全く消極的なものであり、愚鈍ではなく、無思考」であったということに彼女は大きな衝撃を受けた。ここから、彼女は「悪の陳腐さ」と「無思考性」について考察し、思考活動そのものが、その対象や結果に関わりなく、人間に悪を行うことを抑制する条件になり得るか、つまり、悪に対する思考の役割を「思考とは何か」という問いに即して探求する⁶。第二は、上述のような現実の経験から生じた道徳的問題の捉え難さであった。それは、「悪の陳腐さ」や「無思考性」という概念が、倫理学の伝統的な回答によっては対処出来ないばかりか、そもそも「思考とは何か」という問いに対して哲学や形而上学が用意してきた回答にも反しているからである。このような伝統の崩壊は、我々の思考枠組みがもはや説得的ではなくなったことを意味した。そのような事態にあって人々は、「もう何も大した意味がない」と思うであろう。

この点に関して、アーレントは、思考枠組みがないことの利点に着目して、人間の実践的生の raw experience「生の、未加工の経験」が扱えるようになるという。そして彼

女は *vita activa* (実践的生) という用語が実際に行為する人々によってではなく、*vita contemplativa* (観照的生) に専心する人々によって考案されたことを挙げ、実践的生と観照的生の関係を行為 (action) と思考 (thinking) の関係において再考する⁷。

行為の概念とは、労働 (labor) 仕事 (work) 行為 (action) からなる人間の三つの基本的な活動力⁸の一つであるが、それは、物の介在によらず直接人々の間で行われる活動力であり、人々は言論と行為からなるこの能力によって正に人間的価値を生み出すことが出来る。行為と言論の開示的性格は、人間である以上止めることが出来ない「創始」 (initiative) を前提にしているが、この創始は世界に新しい＜始まり＞ (beginning) をもたらす人間の自発性という心的状態であり、それは、人間の誕生によって促されたものであるという⁹。しかし、そのような行為は、常に偶然性の下に予言不可能で、かつ、不可逆な性質のものである。そのため、極めて不安定なものとならざるを得ない¹⁰。

次に、思考の概念の主な特徴の一つは、「見えないこと」 (invisibility) である。思考活動は、純粋な活動であり、物質的な制約を受けない。二つ目は、現象世界からの「退きこもり」 (withdrawal) がある。人間は現象世界の中にいながら、考える能力という機能を持っていて、これにより精神は世界を離脱することも超越することも出来ないのに世界から退きこもることが出来る¹¹。そして、思考は、特殊なものを離れ、普遍的なものに向かう傾向があり、「現実には存在していないことを我々の精神に現前させる」ものだが、意志とは異なり、いかなる確実さも成立しない未来の領域へと向かうことはしない。従って、それは既にあったもの、つまり、過去のことを扱い、一切の自発的なものを既知のものとして扱う傾向があるものである¹²。

では、人間の意志という、自由に対応する精神的能力は、哲学者にどのように扱われたのか？アーレントによれば、意志の能力ほど、多くの哲学者によってその存在が疑われたものはないという。何故なら、この能力が極めて偶然的で不安定な自由と結び付いているからである。そして、人間の「創始」という自発性の心的状態は、政治哲学の伝統によって「導く」、「支配する」という政治的用語へと特殊化されて、その自発性の意義は忘れ去られてしまったという¹³。彼らにとっては政治的安定性が重要なのである。支配の概念は、「人々が法的、政治的に共生出来るのは、ただ、ある人間に命令権が与えられ、他の人間は強制的に服従する場合だけである¹⁴」という想定に基づいている。このようにして、政治哲学の伝統においては、創始としての自発性は少数者 (哲学者) による支配へと置き換えられ、多数者の服従が政治的安定性のための不可欠の要件となった。

他方、行為する人々において、自由の概念は適切に扱われただろうか。アーレントによれば、自由という言葉の語源は、「自ら欲するように行く」 (eleutheîn hōpos erō) であり、ギリシア人にとって「基本的な自由が空間的な移動の自由として理解されていたことには疑いがない¹⁵」という。自由は、ギリシア人の自己理解によれば、＜私は意志する＞という自発性の能力ではなく、＜私は出来る＞という身体的な能力であった¹⁶。

加えて、アーレントは、共同体の創設に際して、行為する人々、つまり、革命の人々が、全く新しい体制の出現を理解するために、過去にその由来を尋ね、時代の新秩序を、「古いものの改善」と理解し、彼らがこの世界に出現させた自由の意義は、概念化され

ないままに残されてしまったという¹⁷。「我々の遺産は、遺言なしに残された¹⁸」。一人一人の自発性や、共同体の創設という新しい「始まり」は、「自由の深淵¹⁹」になってしまったのである。

人間の誕生に由来し、一人一人のユニークな個性が発揮される創始という「始まり」は、政治哲学の伝統により、歪められ、また、実際に行為する人々によっても適切に理解されないまま、歴史の忘却の中に沈みこんで行ってしまったかのようである。しかし、伝統の崩壊によって、この「自由の深淵」は、改めて問題になったのである。アーレントが、古代ギリシアのポリスを典拠にして人間の政治的・公共的生を考察するのは、決して古典回帰などではなく、伝統の崩壊の過程が同時に結晶化の過程であるという洞察を手掛かりに、人間の政治的経験の再発見を企図するためである²⁰。

「『政治的』という言葉ギリシア・ポリスの意味で用いるのは、恣意的でもなければこじつけでもない。…まさしくこの言葉は、単なる語源分析や学識を越えて、政治的なものの本質と領域を最初に発見した共同体の経験を反映させている。…我々が政治的なものをポリスという意味で理解するならば、政治的なものの目的あるいは存在理由は、至芸としての自由が現れる空間を樹立し、それを存続させることであろう。この空間は自由が世界性を持つリアリティとなる領域である。換言すれば、そこでは自由は、他者に見られる行為に具体化され、最終的には人間の歴史という偉大な物語の書に書き加えられる出来事に具体化される²¹」。

人間の行為と言論の前提となる「創始」という自発性そのものは、言い表しえない人間の心的状態であり、これが「自由の深淵」の本質である。そして、ポリスにおいては、この「創始」がリアリティを持ち、他者に見られる行為へと具体化されたが、その際、行為者の至芸が自ずと世界に出現したのではない。行為者とそれを眺め、判断した観察者とのコミュニケーションによって、至芸の独創性、その新しさが出現したのである。「公的なもの」は、単なる共同性を意味するのではなく、新しさを出現させる空間として樹立されたのである。

3. 判断力とは何か

アーレントは、『カント政治哲学講義』において、カントのフランス革命における態度と思索のうちに、「自由の深淵」への洞察の手掛かりを得ようとする。通常、我々は、観照と行為の相違を、理論と実践との関係によって考える。しかし、カントは明らかにそれらの区別とは異なる面で考えていた。彼にとって、政治的事柄における理論と実践の区別と対立は、観察者と行為者との区別である。そして、驚くべきことに、観察者の優位を主張する。フランス革命を人類史上の出来事とし、忘れられるべきではない現象にしたのは、行為者ではなく、観察者であった。

カントは著名な哲学者の中で、唯一、纏まった政治哲学の書物を著さなかったのが、この問題についてカントの考えを知るのに最良の方法が、彼の「美学的判断力の批判」に向かうことであるという。その中でカントは、芸術作品の制作について、作品の良し悪しを判断する趣味との関係で論じている。美学的判断力を論じる際に、彼は天才と趣味との間に区別を立てる。芸術作品の制作には天才を必要とするが、しかし、その良し

悪しを判断するには、趣味以上の何も必要ではない。カントによれば、天才は産出的構想力ないし独創性に関わる能力であり、これに対し、趣味は判断に関わる能力であるという²²。カントは二者のうち、芸術を美的芸術と判断する際に人が頼らねばならぬ不可欠な条件はどちらであるかを問う。そして、次のように答える。

「趣味は判断力一般と同様、天才の訓練となる。つまり、趣味は天才の翼を切り詰めて…指針を与え…、明晰性と秩序をもたらす。また趣味は諸観念を永続的かつ普遍的に受け入れられるようにし、他者がそれを継承することを可能にし、そして文化の不断の進歩を可能にする。その際、芸術作品のうちでそれら二つの資質の衝突が生じ、犠牲にならねばならぬものが生じた場合に、何ものかが犠牲にされねばならないとすれば、それはむしろ天才の側であろう²³」。カントは、「美的芸術には、構想力・知性・精神及び趣味が必要である」と語り、「最初の三つの能力は第四の能力によって合一される」と脚注に付け加えている²⁴。

カントによれば、精神は天才が諸観念のために表現を見出すことを可能にするものであるとされる。そして、「このことによって諸観念がもたらす主観的な心的状態は…他者に対して伝達可能になる」。精神の本質は、「心的状態の言い表しがたい要素」を表現することにある。そうした要素は万人のうちにある種の表象を喚起しても、我々はそれを表現する言葉を持たない。それは、天才の助力なしには互いに伝達することが出来ない。天才の独創性、その新しさは、そうした心的状態を『普遍的に伝達可能に』することである²⁵。だが、この「伝達可能性」(communicability)は、天才の作品が単にそこに在るというだけで、自ずと現実化されるわけではない。この伝達可能性を導く能力が趣味であるが、この趣味あるいは判断力は天才の特権ではない。「美的対象にとっての不可欠条件は、伝達可能性である。つまり、観察者の判断力が、それを欠いてはいかなる美的対象も全く現象出来なくなるような空間を創出するのである²⁶」。公共的領域は共同体の所与の共同性によってではなく、観察者によって構成される。しかもこの観察者の要素は、天才のうちにもある。芸術家の真の独創性は、自分を芸術家でない者に理解させることに拠っている。天才についてはその独創性の故に単数で語ることが出来るが、注視者は複数で存在する。注視者は演技に巻き込まれてはいないが、常に仲間の注視者たちを伴う。注視者たちが共通して持つ能力は、判断力である。

4．判断力批判の意義

次に、この判断力の分析に入る際、カントはこの能力が趣味の感覚、つまり、味覚や嗅覚に基づくという。これは驚くべきことである。何故なら、視角や聴覚、触覚といった他の五官に比して、味覚や嗅覚は、全く私的で伝達不可能な内的感覚だからである。味や匂いに関して、「私が快または不快を感じることは直接的で抵抗することが出来ない。こうした難題の解決は、構想力(imagination)及び共通感覚(common sense)という二つの別個の能力によって示されている。

構想力は現存しないものを現前させる能力であるが、この構想力によって対象は、私が直接対面する必要のないもの、私がある意味で内面化したものへと変形される。カントによれば、知覚において快を与えるものは、満足感を与えはしても美的とは言えない。

「美的なものは表象において快を与える」という。構想力は美的なものを用意し、私がそれについて反省出来るようにするからである。これが「反省の作用」(the operation of reflection)である²⁷。フランス革命の実際の行為に巻き込まれた注視者たちのように、人が直接的な現前によって触発されないとき、ただ表象の中で心に触れ、触発するもののみが、判断の対象になり得るのである。この時、人は対象との間に適当な距離を確立するが、この距離が、「是認や否認のために不可欠の、あるものをその固有の価値において評価するために不可欠の隔たりであり、非関与性、没利害性である。対象を除去することで、人はそこに公平性(impartiality)のための条件を確立するのである²⁸」。問題は、我々がいかにして是認と否認の間の選択をするかということである。ここで一つの尺度が推測されるが、それは、伝達可能性あるいは公共性であり、さらにそれを決定する基準が共通感覚である。

共通感覚について、カントは非常に早くから、最も私的な主観的な感覚のように見えるもののうちにも、実は非主観的な何かがあることに気づいていた。「美的なものは、社会のうちにある場合にのみ、興味を掻き立てる²⁹」。また、趣味に関しては、他者に気に入られるために、「自分の好みを断念しなければならない」。ついには、最も徹底して、「趣味においてエゴイズムが克服される」という³⁰。感官の感覚は、普遍的に伝達可能である。「何故なら、我々は誰もが自分と似た感官を持っていると想定出来るからである³¹」。しかし、これは個々の感覚についてまで前提出来ることではない。それらについて、我々はただ受動的であり、自発的になることはできない。

では、我々が共通に持っていて、それにも関わらず諸感覚の一致を保証はしないこの「共通感覚」は、いかにして他の感覚から区別されるのか。そこで、カントは「共通感覚」の用語法を変え、我々の他の諸感覚同様一つの感覚を意味するものとし、ラテン語の *sensus communis* を用いることによって、それまでとは異なった、「我々を共同社会に適合させる特別な感覚」を表現しようとしている。「*sensus communis* の下に、我々は万人に共通した感覚という観念を含めなければならない。それは、言わば自分の判断を総体的人間理性と比較するために、反省において他のあらゆる人間の表象の仕方を思想のうちで(ア・プリオリ)に考慮するような判断力である...このことは、自分の判断を他者の現実的判断とよりは、むしろ可能的判断と比較することによってなされ、あるいは、自分自身の判断に偶然に付随する種々の制限を捨象しながら、あらゆる他者の立場に身を置くことによってなされる³²」。

道徳の問題において、行為が行為者の意志の質を証言するように、判断は、共通感覚に規定されたこの世界の諸事象に対するその人の「考え方」(*Denkungsart*)を証言する。カントの共通感覚とは、私的感覚から区別されたものとしての「共同体感覚」(*sensus communis*)である。「この共同体感覚は万人のうちで判断がそれに訴える当のものであり、そしてこの可能的な訴えこそが、判断にその特殊な妥当性を与えるのである。一個の感情として全く私的で非伝達的にみえる<私が快または不快を感じる>ことは、実際、この共同体感覚に根ざしており、従ってそれは、他のあらゆる人々とそれらの人々の感情とを考慮に入れるところの反省によって一度変形されると、伝達可能になる³³」。人々は判断を下すとき共同体の一員として判断を下す。我々は自分の感情や快や、利害を離

れた喜びなどを伝達することによって、自分の選択を告げ、自分の仲間を選択する。

啓蒙の時代とは、「自分の理性を公共的に使用」する時代であった。カントにとって最も重要な政治的自由は、言論及び出版の自由である。しかし、通常、言論及び出版の自由とは、我々が理解しているように、思想及び良心の自由、つまり、精神的自由を意味しており、決して、自由な行為や結社を意味する政治的自由ではない。

このことに関するカントの見解は非常に異なっている。彼は、正に思考能力そのものが、公共的使用に依存すると考えているのである。「自由なかつ公開の吟味という試験」なしには、「いかなる思考もいかなる意見形成も不可能である」。理性は、「自らを孤立させるようにではなく、他者と共に共同体に入るように (get into community with others)」出来ている。思考とは、自分自身と自分との無言の対話である。これは、全ての思想家が同意する数少ない事柄の一つである。だが、いかなることでも、「人が単独のうちに見出したことを、口頭や文書で、なんとか伝達して他者の試験を受けることがないならば、単独のうちに発揮されるこの能力は消失してしまう³⁴」。カントの批判的思考の政治的意味は、正に、批判的思考が伝達可能性を意味するということ、つまり、思考は単独の営みであるが、全くその可能性は他者に依存しているという点に要約される。カントの政治的思考の要点は、公共性なのである。

「言論や執筆の自由は当局者によって我々から奪われることがありうるが、しかし思考の自由は当局者によって奪われることはありえない、と言われる。しかし、もし我々が、自分の思想を他者に伝達し、また他者も彼らの思想を我々に伝達するような、そのような他者との共同体の中で思考しなかったとすれば、我々はどれほど良く、またどれほど正しく思考するであろうか。従って我々は、人間からその思想を公共的に伝達する自由を奪う外的権力は、同時にその者の思考する自由をも奪う、と言って差し支えないであろう。この思考する自由は、市民生活において我々に残された唯一の財産であり、これのよってのみ、現下の状態における一切の害悪に対する療法が講じられ得るのである³⁵」。

批判的思考とは、単に他者から受け取った学説や概念、そして人が継承している偏見や伝統に対して適用されるだけではない。正確には、「批判的な諸基準を自分自身の思想へ適用すること」なのである³⁶。人は、この適用を、公共性なしには、すなわち、他者の思考との接触から生じる吟味なしには、学ぶことが出来ないのである。我々は、他者の考えを考慮に入れるだけ、自分の考えを拡張することが出来る。この「精神の拡張」が、『判断力批判』において決定的役割を演じるのである。そして、これを可能にする能力は構想力と呼ばれる。批判的思考は、すべての他者の立場が検査に対して開かれている場合にのみ、可能である。確かに、それは単独のうちに行為されるが、しかし、構想力によって、他者を現前させ、可能的に公共的でありすべての面へ開かれている空間の中へ入る。批判的思考はカントの世界市民あるいは世界観察者の立場を採用している。拡張された精神によって思考することは、自分の構想力を「訪問」(visiting)に出かけるよう訓練することを意味する。

5. カントの世界観察者とは何か

啓蒙された個人がある立場からまた別の立場へと動くことが出来る領域が拡大すれ

ばするほど、その領域が広がれば広がるほど、その人の思想は一層「普遍的」となる。しかし、この普遍性は、概念の普遍性ではない。それは、「特殊な事柄、すなわち、人が自分自身の『普遍的立場』に達するために通らねばならぬ、様々な立場の特殊事情と密接に結び付いている³⁷⁾」。この普遍的立場が、公平性である。それは、人間事象を反省するための観点である。ここで、注意が必要なのは、それは、いかに行為するかを我々に教えるものではないということである。カントが語っているのは、いかにして他者を考慮に入れるかということであって、行為するために他者と結び付くかということではない。

では、カントのいう普遍的立場とは、何の実践の役にも立たぬ、単なる注視者の立場なのであろうか。アーレントによれば、この難問は、カント自身の中で晩年になって、フランス革命に対する限りない賞賛と、フランス市民の側の革命の企てに対する限りない反対との間の外見上の矛盾において前面に現れてくる。そして、同時に、フランス革命へのカントの態度の中に、この矛盾を解く鍵があるという。

フランス革命の本質は、人々によってなされる重大な功業や悪行のうちにあるのではなく、「それは単に、偉大な変革というこのゲームにおいて自分の姿を公共的に現すところの注視者たちの思考様式のうちにある。これは、一方の側の競技者に反対し、他方の側の競技者に向けて、普遍的なしかも非利己的な共感を表明する、それも、もし見つければこの不公平は彼らに非常に不利になるという危険を冒してまでも共感を表現する、という注視者たちの思考様式である。この思考様式は、その普遍性のゆえに、人類の性格を全般的に明示し、同時にその非利己性のゆえに人類の道徳的性格を少なくとも素質として明示するのである³⁸⁾」。

アーレントは、カントの中に二つの異なった要素を見出している。第一は、注視者の立場である。第二に、進歩の観念である。まず、第一の注視者の立場で鍵となるのは、注視者のみが全体を見ることの出来る位置にあるということである。行為者は演劇の一部であるが故に、自分の役を演じなければならず、定義上「偏るもの」(the partial)である。注視者はいかなる役も割り当てられず、定義上「公平なもの」(the impartial)である。次に、行為者は他者の名声を気にかけることである。名声は他者の意見を通じて生じる。それ故、行為者にとって重要なことは、「自分が他者にどう現れるか」(dokei hois allois)ということである。行為者は注視者の意見に依存しており、自律していない。「基準となるのは注視者であり、この基準こそが自律的なのである³⁹⁾」。

上のような古くからある観念に加えて、全く新しい観念が、第二の進歩の観念である。実際この観念は、我々が判断を下すときに従う基準を与える。歴史を判断する基準としての進歩は、物語の意味が終りにおいてのみ開示されるという古くからの原理を覆すものである。カントにおいて、物語や出来事的重要性は、「その終りにあるのではなく、それが将来のために新しい地平を開く点にある」。カントにとって世界史に対応する主体は人類である。自然の計画は人類の全能力を開発することにある。彼にとって、人類とは、無限に向かって進む一連の世代の総体である。その無限の継承と系列は、倦むことなく共通の終局目的に近づいて行く。「人類のこのような世代の、どの個々の成員も十分にその終局目的を達成することはできないが、しかしただ種のみはこれを達成する

のである。…人類普遍の終局目的は永続的進歩である⁴⁰。カントの歴史は、普遍的観点からの歴史といえる。この普遍的観点は、世界注視者によって占められている。この注視者こそが、「全体についての理念を持つことで、個々の特殊な出来事のうちに進歩がなされているか否かを判断する⁴¹」。この点において、『判断力批判』は、永遠平和のうちに生きる連合した人類についての、カントの考察と結び付く。「[快あるいは没利害的満足感の]普遍的伝達に対するこうした考慮を、[もし]万人が万人に対して期待し、かつ要求するならば、[我々は]人類そのものによって命じられた原契約が[存在するかの]ような地点に達することになる⁴²」。

カントにとってこうした契約は単なる理念に過ぎないものであろう。しかし実際に我々の行為を鼓舞するものである。「人が人間であるのは、あらゆる単独な人のうちに現前するこうした人類の理念によってであり、この理念が判断力の原理のみならず、行為の原理となるその程度に応じて、人は文明化されているとか人間的であると呼ばれるのである。行為者と注視者とが一体となるのも、この点においてである。つまり、この点において、行為者の格律と、注視者が世界の光景について判断する際に従う格律ないし基準とが一つになる⁴³」。人は常に自分の共同体感覚に導かれながら、共同体の一員として判断する。しかしまた、最終的な分析では、人は人間であるという単なる事実によって、世界共同体の一員となる。「世界市民的状态」とはこのことを意味する。「人が政治的な諸問題に関して判断を下すとき、あるいは行為するとき、人は自分が世界市民であり、それ故世界観察者であるという、現実ではなく観念から、自分の位置を確かめなければならない⁴⁴」。

以上、カントのフランス革命への態度と思索から、「自由の深淵」、つまり、共同体の創設という新しい始まりへの視角を考察したが、フランス革命の本質やその偉大さは、その普遍的伝達可能性にあるということ、そして、その伝達可能性は行為によってではなく、観察者の思考様式、つまり、その判断力によって導かれるということであった。ここには、判断力の普遍的伝達可能性が人間の道徳性を証明するという想定がある。これは、進歩の観念に見られる要素であり、科学の進歩と、科学が人間の道徳的完成に役立つという確信とが結び付き得た、啓蒙の時代の所産である。カントや啓蒙主義者達にとって、進歩とは、自然法則に基づいて説明し得る現象なのであり、知識の普及、つまり、その伝達可能性の増大等、実践的效果として現れる。だが、これは、理論的知識がますます改良されて、経験的実効性をもつようになってくるということを当てにし得た限りにおいて、妥当性を持つものであろう。彼らは、「精神は自ずと実効性を有している」ということを自明視していたのである⁴⁵。しかしながら、このような精神の自動作用は何の根拠もない。このように理論と実践の二つの局面が問題なく精神の働き、特に、判断力によって統合されるとしたら、我々は、「判断力にそれ固有のやり方（modus operandi）つまりそれ固有の進行の仕方を帰さねばならないであろう⁴⁶」。

アーレントは、カント自身のうちに含まれる矛盾を指摘する。それは、彼の無限の進歩という観念と人間の尊厳という観念との間の矛盾である。人間の尊厳は、人間がその特殊性において見られ、またそのようなものとして、人類一般において反省する者として見られることを要求する。ところが、進歩を信じることは人間の尊厳に反する。さら

に、「進歩とは、物語が決して終らないことを意味する。物語そのものの終りは無限の彼方にある。我々が静かに佇み、歴史家の持つ後ろ向きの眼差しでもって歴史を回想するような、いかなる地点も存在しないのである⁴⁷」では、彼女は、この矛盾をいかに克服し、カントのフランス革命への態度と洞察の意義を読み取ったのだろうか。残念ながら、この問いについて、『精神の生』の第三巻『判断力』が未完であったので、彼女自身からの明確な回答は得られない。しかし、彼女の革命への理解のうちに、この問いを解く手掛かりがある。

アーレントは、カントが革命をクーデターと同じものと考えたため、革命の人々への非難が生じたのであり、「革命に反して、クーデターは実際秘密裡に準備されねばならないが、革命集団ないし革命党派は、常に自分達の目標を公共のものにしようとしてきた⁴⁸」と、革命と公共性の積極的関係を指摘している。そして、革命の意義は、革命の人々が暴政や暴政に優る悪に反抗したからではなく、「彼らが『挑戦者』となり、自発的に、そのことを知ることもあるいは気付くこともなく、自由が姿を現すことの出来る公共的空間を彼らの間に創設し始めた⁴⁹」ことにあるという。このような革命による自由の出現の意義は、先に述べたように、概念化されずに失われてしまったが、アメリカ革命やフランス革命の時期の初め、とくにそれに先立つ数十年間に眼を向けると、それには名前があったことが発見出来る。それは、アメリカでの名前は、「公的幸福」であり、フランス革命においては、「公的自由」であった⁵⁰。従って、アーレントは、フランス革命における自由の出現の意義を、「公的なもの」との連関において捉える視座を有していたといえる。そこで、彼女の『カント政治哲学講義』の論考から、フランス革命の積極的意義がどのように捉えられるかを見てみたい。

6. フランス革命の意義—新しい〈始まり〉の出現

我々は先に、天才と趣味との関係について見たが、そこで重要であったのは、判断力そのものではなく、天才と観察者との間の関係、つまり、天才の作品が我々には言い表しえない「心的状態」を「伝達可能」にすることと、天才の作品に対して我々が自らの判断力を行使して、その「伝達可能性」を現実化することの意義である。

フランス革命という新しい共同体の創設、人間の尊厳の現実化への努力は、人権宣言によって明示された。それは、この新しい〈始まり〉の影響があまりにも拡大したために、この出来事が、「この種の新しい努力を繰り返すよう覚醒された人々によって、好機の到来した際に想起されないわけにはいかない」ものであった。フランス革命によって、新しい〈始まり〉が公共的になったのである。フランス革命を企てた人々は、革命＝新しい〈始まり〉という作品によって、一人一人の人間の誕生に促された「創始」という「言い表しえない心的状態」を伝達可能にした。そして、注視者は、革命＝新しい〈始まり〉を人類史上の出来事であるとし、忘れられるべきではない現象であると判断することで、その伝達可能性を現実化したのである。行為者と観察者は、新しい〈始まり〉という人間にとって普遍的伝達可能なものを、新しい共同体の創設という出来事にしたのである。この時に樹立されたのが、公共的領域なのである。

フランス革命＝新しい〈始まり〉の出現の意義は、行為する人々によって新政権が創

設されたことに尽きるのではなく、また、単に観察者によって眺められる中で、自動的作用として発生した新奇な見世物に過ぎぬものでもなく、行為者と観察者とのコミュニケーションによって、この世界に新しい〈始まり〉を出現させたこと、つまり、公共的領域が樹立され、新しい共同体の創設が現実化したことにある。新しい〈始まり〉の出現は、人々が生命維持の必要に迫られて、共同体を作り出すための随伴現象ではなく、逆に、新しい〈始まり〉そのものが、共同体の創設のための必要条件なのである。一人一人の「創始」、つまり、全ての人間に「普遍的伝達可能なもの」によって、人々は共同体を創設出来るのである。共同体の所与の共同性が公共性を構成するのではなく、この世界に新しい〈始まり〉を出現させることが、公共性の核心なのである。

7. 結びにかえて

アーレントは、共同体の創設が、一人一人の人間の始まりに基づくと言ったが、しかし、この「創始」を認め、出来事にする人間の判断力は、共同体感覚に基づいており、共同体への帰属が前提となっている。このような共同性の循環論を、彼女はどのように考えていたのだろうか。それは、彼女の博士論文『アウグスティヌスの愛の概念⁵¹』における「隣人愛」(Nächstenliebe)の分析に見出されるが、その中で自然的共同性から自覚的共同性が形成される過程を論じている。「他者は、『人類』に帰属する者『として』隣人なのであり、彼はまた、個々の人間の孤立化の実現から生じる経験、つまり、この人類の中から召し出されたことの召命、およびその明確な自覚のもとで隣人なのである。こうして神の同一性の基盤に基づく信徒達の純粋な共同性それ自体から、『共通の信仰』(communis fides)つまり、全ての信徒達の共同体が形成されていく⁵²」。我々はここに、人間の自由と共同性の連関を擁護しようとするアーレントの公共性概念の原型を認めることが出来る。

18世紀の啓蒙の時代が終ると、その精神が消え、カントの批判哲学もまた、古いものを改善したシステムと見なされるようになった。マルクスは、カントを「フランス革命の哲学者」と呼び、理論と実践との間を架橋するものは、判断力ではなく、革命であると言ったという⁵³。そして、革命の新しい〈始まり〉の意義を判断力から捉えるのではなく、歴史法則において、つまり、勝者の成功を基準にすることで、創設による暴力を正当化し、その〈始まり〉の意義を人間から奪った。そして、創設による破壊を正当化する観念は、有機体論の特徴でもある。彼女は人間事象が有機体の比喻によって説明されることは、最も有害であると警告している。「理論的に見て、権力と暴力が生物学的用語で解釈される、政治的事柄を巡る有機体的思考の伝統ほど危険なものは在り得ないと私は思う。今日理解されているところに従えば、生命は生命にあるとされる創造性とはこれらの公分母であり、暴力は創造性を根拠として正当化される⁵⁴」。進化論をモデルに社会発展の理論を唱えたスペンサーの考えは、もはや理論と実践との区別を必要とせず、有機体の発展に倣って、社会が自然的に発展することを主張した。これは、資本主義の発展、産業革命の進展等、時代の現象を説明するのに好都合であった⁵⁵。だが、啓蒙主義や普遍主義の西欧中心主義を疑問視せず、帝国主義的膨張を防ぐことは出来なかった。進化論的社会発展論と歴史法則が結び付き、人間事象に適用された最悪の形態

が、人種差別主義のイデオロギーであった。彼女が全体主義を人間の自由の根本的破壊と見なすのは、その本性が、一人一人の人間の自由が共同体を創設するという、人間の自由と共生の連関そのものを徹底的に破壊するからである。自由が共生の条件であるように、孤独が全体主義の条件なのである⁵⁶。

人間の生に対するアーレントの現象学的努力、つまり、その結晶化された視点で、我々の現在を照らし出すことは、全体主義的支配という恐るべき自由の誤用が明らかにされると同時に、伝統の崩壊による、人間の生の経験を新たに捉え直すことでもある。それは、自由の深淵を捉える一視角を我々に提示した。それは、新しい〈始まり〉を出現させることが公共性の核心であるということの再発見であった。しかし、公共性によって照らし出された我々の現在とは、いかなるものだろうか。全体主義よりもさらに恐るべき新たな自由の誤用が明らかになっただけでは不十分ではないか。だが、自由の誤用を自らで明らかに出来るということ、つまり、この明らかにする力こそが、公共性の現在を我々に保証するものなのである。公共性の現在とは、この世界に必ず、新しい〈始まり〉＝新しい共同体の創設の可能性が存在しているという、人間の現在を照らし出しているのである。

アーレントの公共性論は、今日、もはや伝統的なものへの回帰が許されず、また、ユートピアへの脱出も出来ない状況の中で、我々が、この世界のうちで生じる多様な人間事象に対して、いかなる場合でも、その意味を理解する準備が出来るように鼓舞するものである。同時に、人間の精神を自然法則と人間事象とを無媒介に連続させる、進歩という偏見から解放し、人間の尊厳を擁護するものでもある⁵⁷。それは、人間の尊厳が著しく踏み躪られている今日にあっても、なお、我々には、公共性の探求が可能であり、また、極めて重要であることを示唆している。

(いまで・としひこ 京都大学大学院文学研究科博士後期課程)

< 注 >

- ¹ Craig Calhoun & John McGowan, ed, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1997, さらに冷戦の終結との関連で、明確なイデオロギー対立の最前線が不鮮明となり、全般的な確実性の喪失に陥ったことで、政治の基本的問題、つまり、「政治的なもの」とは何かという、政治の意味それ自体への問いに直面し、かつ、二極対立の世界を前提に提出される安易な方針決定に依存することはもはや不可能となった。
- ² Hannah Arendt (1906-1975) ドイツに生まれたユダヤ人の女性政治思想家。ナチスによる迫害を逃れ、アメリカに亡命し、その地で著した『全体主義の起源』(Hannah Arendt, *The Origin of the Totalitarianism*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1966, following, OT) によって世界にその名を知られるようになった。
- ³ Hanna Fenichel. Pitokin, "Justice: On Relating Private and Public," *Hannah Arendt Critical Essays*, Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman ed, State university of New York, 1994, p. 261ff, Jürgen Habermas, *Philosophisch—Politisch Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, S. 340 等 その余りにも理想主義的なボリスの理解や、また、社会的なものの排除による非現実性等、多くの批判が存在する。
- ⁴ 従来から、彼女の「公的なもの」への強力な批判(例えばフェミニストによる、彼女の「公」と「私」との区別への批判等)があったが、最近では、ヴィラが、「彼女の公共精神への洞察は最も重要なものの一つ」(Danna R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 1999, Princeton University Press, pp. 7-8, and chapter 5) と評価しており、また、人間の始まりについての彼女の洞察を再評価する研究(Françoise Collin, "Birth as Praxis", *The Judge and the Spectator Hannah Arendt's political philosophy*, Joke J. Hermsen & Danna R. Villa (eds) Peeters, 1999, pp. 97-110) も存在するが、いずれも、自発的自由と公共性との連関について踏み込んだ評価をしていないように思われる。
- ⁵ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol I, II, Sandiego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (following, LM vol I, II, p. 3. 本発表では、『精神の生』における判断力を中心に上げるが、この巻については、未完であったため、残されている資料の中で、『カントの政治哲学講義』(Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed, and with an interpretive essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, following, LKPP) の論考をもとに考察する。
- ⁶ 拙論、「人間の生に仕えるものとしての精神の生」(『基督教学研究第 24 号』、京都大学基督教学会、2004 年) 参照。
- ⁷ LM, vol I, p. 92ff.
- ⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, (following, HC) , pp. 5-7.
- ⁹ HC, p. 177, アーレントは、この「創始」を単なる生物学上の個体の発生以上のもの、つまり、この世界に新しい始まりをもたらす自発的自由として捉えている。また、(Collin, pp. 103-105)
- ¹⁰ 行為の脆さについては、HC, p. 190.
- ¹¹ LM, vol. I, p. 45.
- ¹² ibid., p. 135ff において思考と意志との衝突について議論している。
- ¹³ HC, p. 189, 拙論「アーレントの活動の概念」(神戸大学大学院修士論文) 第 3 章 1 節 参照。
- ¹⁴ ibid., p. 222.
- ¹⁵ LM, vol , p. 19.

- ¹⁶ ibid., p.19, 拙発表「この世界の新しい＜始まり＞」(日本基督教学会第53回学術発表レジュメ、二頁)参照。
- ¹⁷ LM, vol. , pp.207ff,
- ¹⁸ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, 1968 (following, BPF), p.3.
- ¹⁹ LM, vol II, pp.216ff、具体的には抑圧からの解放と共同体の創設との間の断絶を指す。
- ²⁰ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, San Diego New York London: A Harvest Book, 1968, pp.205-206, ここで、ベンヤミンの歴史の「結晶化」(crystallization)の比喻を参考にしている。キャノヴァンによれば、この「結晶化」(crystallization)の比喻において、アーレントは二つの視点を持っているという。一つ目は、結晶を通じて、それが埋め込まれている基盤を透かし見る視点。二つ目は、いくつもの面(facets)を持っているという、同じ結晶の本性において、異なる源からの光を反射し、尽きることのない意味が照らし出される視点である。キャノヴァンは、このようなアーレントの思想的営為を、人間の生に忠実であろうとする現象学的努力と言う (Margaret Canovan, *Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1994. pp.4. ff)
- ²¹ BPF, pp.154-155.
- ²² LKPP, p.62.
- ²³ Immanuel Kant *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Philosophische Bibliothek, 1990 (following, KU). (翻訳は篠田英雄訳、岩波文庫版による)。第一部は、美学的判断力を扱い、第二部は、目的論的判断力を扱う, S.175, 50 節 203 (邦訳、岩波文庫、上巻 278 ページ)。
- ²⁴ a.a.O, S.175, 204 (279 ページ)。
- ²⁵ a.a.O, S.172, 198-199, (273 - 274 ページ)。
- ²⁶ LKPP, p.63.
- ²⁷ ibid., p.67.
- ²⁸ ibid., p.67.
- ²⁹ ibid., p.67.
- ³⁰ ibid., p.67.
- ³¹ ibid., p.69.
- ³² ibid., p.71.
- ³³ ibid., p.72.
- ³⁴ ibid., p.40.
- ³⁵ Immanuel Kant, "Was heist: sich im Denken orientieren?", *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Philosophische Bibliothek, 1999, S.58.
- ³⁶ LKPP, p.42.
- ³⁷ ibid., p.44.
- ³⁸ ibid., p.45.
- ³⁹ ibid., p.55.
- ⁴⁰ ibid., p.58.
- ⁴¹ ibid., p.58.
- ⁴² KU, S.148, 163, (二三八頁)。
- ⁴³ LKPP, p.75.
- ⁴⁴ ibid., pp.75-76.
- ⁴⁵ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, band , Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981, S.217f.
- ⁴⁶ LM, vol. I, 216, また、Habermas, a.a.O. S.218.において、ハーバーマスも同様の指摘をし

ている。

⁴⁷ LKPP, p.77.

⁴⁸ *ibid.*, p.60.

⁴⁹ BPF, p.4.

⁵⁰ *ibid.*, p.5、従来のアーレント研究においては、彼女の『革命について』での両革命の評価、つまり、アメリカ革命を政治的自由の良い革命、フランス革命を社会的階級闘争の悪い革命と二分したことを余りにも強調するため、ここでの彼女のフランス革命の評価が議論されているとは言えなかった（例えば Habermas, 1981, ppp, S.224-2225 ）。

⁵¹ Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin Versuch einer philosophischen interpretation*, 2003, Philo Verlagsgesellschaft mbH, Berlin Wien （ following, LBA ）。

⁵² LBA, S.125.本拙論では、このようなアーレントの初期の人間理解と『精神の生』における人間理解との比較検討は行えなかったが、彼女の思想に一貫して人間の自由と共同への関心が存在することは重要である。

⁵³ LKPP, p.36.

⁵⁴ Hannah Arendt, "On Violence", *Crises of the Republic*, A Harvest Book, Harcourt Brace&Company, San Diego New York London, 1972. p.171.

⁵⁵ Habermas, a.a.O., S.218f.

⁵⁶ Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, ed Jerome Kohn, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1994, p.356.アーレントは、全体主義的支配は、孤独な大衆の基盤の上に、構築されたという。「『原子化された社会』や『孤立化した個人』という言葉が意味するのは、人々が共通のものを何も持たずに、世界の眼に現れ触れることの出来る領域を分かち合うことなく生きている状態である」。

⁵⁷ 彼女は、『思考』の補遺の中で、このような人間の尊厳の返還要求について述べている。「もし判断力が過去を扱うための我々の能力であるならば、歴史家とは過去を語ることによって過去についての判断を下す探求者である。もしそうならば、我々は、いわば近代の『歴史』という名の偽りの神から、人間の尊厳を取り戻すだろう。それは歴史の重要性を否定することによってではなく、歴史が究極的な判定者であるという権利を否定することによってなされる」(LM, vol. I, p.216.)。